

惠洪、祖琇关于承古“三玄”的论争

李 熙

提 要：承古所立“三玄”法门引发了惠洪的非议，祖琇又起而驳斥惠洪的观点。惠洪捍卫作为临济纲宗的“三玄三要”，并对之加以论述，又以契嵩关于宗门心法一脉相传、为大乘佛教正宗之说为据，进一步用“三玄”来融会禅宗各派宗旨，与其借语言文字来传达宗门旨要的文字禅密不可分。祖琇则持禅教一致、儒释一致的观点，借助唐代以来盛行的新春秋学，辩称承古“三玄”具有救治时弊、教导学人等方面的功用，体现出重建禅林秩序的诉求。

李熙，四川大学中国俗文化研究所博士研究生。

关键词：惠洪 祖琇 三玄 文字禅 新春秋学

惠洪、祖琇是宋代两位重要的禅宗史家。惠洪是文字禅学的代表人物，留下了《禅林僧宝传》、《林间录》等重要的禅宗史撰述；祖琇的禅学取向却历来乏人探讨，尽管他撰写了一部传记体禅宗史《僧宝正续传》和一部最早的佛教编年体通史《隆兴佛教编年通论》。从史料记载来看，二人之间还发生过一场关涉到承古“三玄”的论争，为我们考察各自的禅学观点提供了一个交汇点。在重新考察承古“三玄”之说的基础上，本文检视了这场论争的相关文献，通过惠洪、祖琇各自所处的语境来理解和阐述二人的观点，以便揭示这场论争的症结所在和各自的禅学取向。

“三玄”涵义和批判指向的再探讨

承古“三玄”载于《禅林僧宝传》卷12《荐福古禅师》中^①：

古德云：“一句语之中须得具三玄。”故知此三玄法门是佛知见，诸佛以此法门度脱法界众生，皆令成佛。今人却言三玄是临济门风，误矣。汾州偈曰，“三玄三要事难分”，古注曰：“此句总颂三玄也，下三句别列三玄也。”“得意忘言道易亲”，古注曰：“此玄（或作意）中玄也。”“一句明明该万象”，古注曰：“此体中玄。”“重阳九日菊花新”，古注曰：“此句中玄也。”^②

此处“古德”即临济宗宗师义玄，其“一句语须具三玄门，一玄中须具三要”之语在《景德

传灯录》卷12《镇州临济义玄禅师》、《镇州临济慧照禅师语录》等禅籍中都有记载，但义玄并没有对三玄法门加以诠释，也没有将“三玄”、“三要”分开。这里所引的“汾州偈”乃善昭的《三玄颂》，此外，善昭还曾为“三玄旨趣”分别作颂：“第一玄，法界广无边。森罗及万象，总在镜中圆。第二玄，释尊问阿难。多闻随事答，应器量方圆。第三玄，直出古皇前。四句百非外，阎氏问丰干。”^③第一玄指法界无边而万象尽在其中；第二玄指随根机、事件不同而作答，应对多方；第三玄是指佛法非言语文字所能诠。善昭对义玄的三玄法门进行了一番再诠释，但只是分一、二、三玄而已，并无具体称谓。

相形之下，承古的不同之处在于，他认为临济义玄的三玄法门是佛知见，并非单单属于临济门风。他首次为“三玄”各立名目，但这不是直接通过义玄的说法，而是通过对善昭《三玄颂》的逐句作注而得出的。另外，承古还应学人之问对体中玄、句中玄、玄中玄的涵义分别做了解释^④。对此，土屋太祐分析说，“体中玄表示以‘三界唯心’为代表的道理；句中玄的宗旨是说晦涩的语言，来消除对道理的执着；玄中玄的宗旨则是消灭这些‘知解’与‘语言’，从而回归‘空劫以前的自己’”。他还指出，承古批判体中玄，是针对法眼宗的；而批判句中玄，则是针对守初禅师以及云门宗、临济宗的作风^⑤。

在考察了《禅林僧宝传》卷12《荐福古禅

师》所载“三玄”后，笔者认为，土屋太祐对“三玄”的分析有其道理，但尚有遗漏之处，亦过于注重承古“三玄”对某些特定宗派的批判性。首先，从承古的说法来看，“三界唯心”的道理乃是承古所举的例子，所谓“如肇法师云：‘会万物为自己者，其唯圣人乎？’……如此等方是正见，纔缺纤毫，即成邪见。便有剩法，不了唯心”，所引语句之所以都出自经论，是因为这是承古应僧人之问“依何圣教参详，悟得中玄”而做出的回答。而在回答“如何等语句及时节因缘是体中玄”之问时，承古却回答说是指“所谓合头语，直明体中玄。正是泼恶水，自无出身之路”，“体中玄，临机须看时节，分宾主。又认法身法性能卷舒万象，纵夺圣凡，被此解见所缠，不得脱洒”。其中所谓“分宾主”，是临济宗禅师善用的接引方式。而从承古所举的具体例子来看，包括像文偃那样“虽赴来机，亦自有出身之路，要且未得脱洒洁净”的语句也遭到批评。可见，体中玄不仅是指“三界唯心”的道理，也绝不仅仅是针对法眼宗风，像云门宗和临济宗同样是承古的批评对象。总之，凡是契合禅理、囿于教乘知见、不得脱洒的语句，都属于体中玄，故“但得中玄，未了句中玄”的学人“常有佛法知见。所出言语，一一要合三乘对答。句中须依时节，具理事，分宾主，方谓之圆。不然，谓之偏枯。此人以不忘知见，故道眼未明，如眼中有金属”。

其次，承古指出，若明得句中玄，“谓之透脱一路，向上关捩，又谓之本分事，祇对更不答话”，“若于此等言句中，悟入一句，一切总通，所以体中玄见解一时净尽。从此已后，总无佛法知见，便能与人去钉楔，脱笼头，更不依倚一物。然但脱得知见，见解犹在，于生死不得自在。何以故？为未悟道故。于他分上所有言句，谓之不答话，今世以此为极则，天下大行，祖风歇灭，为有言句在”。由此可见，句中玄是通往向上一路的紧要处，有应对，但避免直接回答问题。参禅者从这类句子悟入后，一通百通，能够消除佛法知见，教导他人解粘去缚，但由于没有悟道，尚存见解，故没有脱离生死流转。而从承古所举的例子来看，包括佛祖以及行思、从谏、文偃、守初等禅师的语句都属于句中玄，其中不乏像“庐陵米作么价”、“镇州出大萝卜头”、“麻三斤”这样著名的禅林公案。因此，尽管土屋太祐证明说句中玄是守初禅师以及临济、云门的宗风，但承古的批判对象并不局限于此。实际上，承古认为“若但悟句中玄，即透得法身，然返为

此知见奴使，并无实行。有憎爱我，以心外有境，未明体中玄也。云门、临济下儿孙多如此”，如果单单领悟句中玄而没有领悟体中玄，同样有弊端，因为这囿于“透得法身”这一知见，既没有真正践行，也没有消除分别情识。正是在这个意义上，承古批评了云门、临济门下弟子。

再次，承古认为，要了悟不涉言句的玄中玄，“方能不坐在脱洒路上，始得平稳，脚踏实地”，是超越句中玄的更高阶段。从承古所举的例子来看，玄中玄不仅有“沉默”的倾向^⑥，而且包括棒喝这样非语言性的接引方式：“临济问黄檗：‘如何是佛法的大意？’三问三被打。”尽管玄中玄玄妙深微，但还是属于方便法门，并非证悟的最高阶段，“此等因缘，方便门中以为玄极，唯悟者方知。若望上祖初宗，即未可也”。僧人又问：“既云于祖佛言句、棒喝中学，何故有尽善不尽善者？”承古指出说：“一切言句、棒喝以悟为则，但学者下劣不悟道，但得知见，是学成，非悟也。所以认言句作无事，作点语，作纵语，作夺语，作照作用，作同时不同时语，此皆邪师过谬，非众生咎。学者本意只欲悟道见性，为其师不达道，祇将知见教渠，故曰：‘我眼本正，因师故邪。’”既然要通过“悟”得而非“学”得，那么如果学人执着于通过言句“学”得知见，自然没有领悟，而这是自身没有证悟的禅师的接引方式所造成的问题。承古所谓的“邪师”接引学人的方式，像“纵夺”为禅师所习用，而像“作照作用”、“作同时不同时语”则是临济宗禅师接引学人的著名手段，同样有其批判指向，尽管不都是那么明确。

惠洪的批判：捍卫临济宗宗和融会作为“正传”的禅宗各派宗旨

在《禅林僧宝传》卷12《荐福古禅师》后的赞辞中，惠洪批评了承古“三玄”。惠洪指出，三玄三要“在百丈、黄蘗，但名大机大用。在岩头、雪峰，但名陷虎却物”；而承古以“三玄三要”为玄沙师备所立三句，认为“三玄三要”不是临济门风，“则必有据。而言有据，何不明书以绝学者之疑？不然，则是臆说。肆为臆说，则非天下之达道也”。又批评承古“见立三玄，则分以为体中，为句中，为玄中。至言三要，则独不分辩乎？方讥呵学者溺于知见，不能悟道，及释一句之中具三要，则反引《金刚》、《首楞严》、《维摩》等义证成……何疑一语之中，不具三玄三要？夫叙理叙事，岂非知见乎？且教乘既具此意，则安用复立宗门？古以气盖人，则毁教乘为

知见。自宗不通，则又引知见以为证。此一失也”^⑦。此外，惠洪《题古塔主论三玄三要法门》一文亦批评说，承古“但解知见，未明道眼”，《金刚》、《首楞严》等经都是知见，“且诸经之旨既具，临济安得踪迹之而建立哉？古方呵知见而自语相违，可笑也”^⑧。惠洪对承古“三玄”的批评集中在四个方面：一是将“三玄三要”错误地混同于玄沙三句，二是毫无根据地否定“三玄三要”乃临济门风，三是妄分三玄而遗落三要，四是批判知见而又引知见来证成其“三玄”之说，自相矛盾。

有研究者指出，惠洪“特别借用石头希迁《参同契》‘本末须归宗，尊卑用其语’，以强调句中玄的作用……在他看来，只有通过玄言，才能把握玄意和玄体”；惠洪批判承古“误认玄沙三句为三玄三要”而遗落三要，实际上是说“后者轻视了语言文字，即句中玄的作用”^⑨。然而，特定观念往往产生于具体历史和思想史的脉络中，就特定问题而言，特定历史人物的所有观念也并非都具有同等的解释力。作为宋代文字禅学的代表人物，惠洪的上述批评与临济宗“三玄三要”、承古“三玄”、玄沙三句、教乘知见等都有关系，并不局限于对语言文字地位作用的探讨，也不是将语言文字等同于句中玄。因此，为了深入理解惠洪的批评，我们还有必要考察其他与之相关的文献。

首先，惠洪强调了禅宗各家纲宗的重要性，指出“宗师约法，以定纲宗，以简偏邪”^⑩。他多次称扬全豁“但识纲宗，本无寔法”的说法，批评近世丛林失其渊源，以有思惟心争求实法，故而纲宗丧灭^⑪。身为临济宗僧的惠洪曾撰写《临济宗旨》，阐述义玄、延昭、善昭等禅师的纲宗法要，而像“三玄三要”这样的法门正是被他视为最为重要的临济纲宗之一。据惠洪自述，他曾庵于高安九峰之下，因听僧问义玄法语而顿悟三玄三要之旨，感叹“虽百千世，有闻之者，偷心死尽，况余去大师余二百年哉”^⑫，可见他对“三玄三要”功用的看重。然而，按照张商英的说法，“汾阳，临济五世之嫡孙，天下学者宗仰。观其提纲渠渠，唯论三玄三要。今其法派皆以谓三玄三要一期建立之语，无益于道，但于诸法不生异见，一切平常，即长祖意”。到北宋后期，临济宗僧对“三玄三要”已不甚看重，认为那是一时创设，于悟道无益。对此惠洪批评说，三玄三要乃是“一切众生热恼海中清凉寂灭法幢”，后来学人妄称临济子孙，却以领会临济纲宗为难事，喜行平易坦途，这是法道陵夷，“譬如衣冠

称孔门弟子而毁《易》系辞，三尺童子笑之”。另一方面，丛林中人对存在谬误的承古“三玄”也不以为非：“古塔主者误认玄沙三句为三玄，故但分三玄而遗落三要。丛林安之，不以为非，为可太息。”^⑬因此，他批判承古将“三玄三要”混同于玄沙三句，妄立“三玄”，以及否定“三玄”为临济门风，都可以从坚持临济纲宗的意义上得到理解^⑭。

惠洪相信，须用沉埋已久的“三玄三要”来重振临济宗^⑮，就“三玄三要”而言，又只有善昭《三玄颂》“能妙达其旨”^⑯。而惠洪本人，就曾“阅汾阳语录，至《三玄颂》，荐有所证”^⑰。除此之外，他还揭示过《三玄颂》之旨趣：

此方教体以音闻应机，故明导者假以语言，发其智用。然以言遣言，以理辨理，则妙精明圆未尝间断，谓之流注真如，此汾阳所谓“一句明明该万象”者也。得之者，神而明之。不然，死于语下。故其应机而用，皆脱略窠臼，使不滞影迹，谓之有语中无语，此汾阳所谓“重阳九日菊花新”者也。三玄之设，本犹遣病，故达法者贵其知意，知意则索尔虚闲，随缘任运，谓之不遗时，此汾阳所谓“得意忘言道易亲”者也。^⑱

惠洪对“一句明明该万象”的诠释与玄沙“三句”中的“第一句”非常近似：“涣作开方便门，使汝信有一分真常流注。亘古亘今，未有不，未有不非者。然此句只成平等法，何以故？但是以言遣言，以理逐理，平常性相，接物利生耳……”^⑲而惠洪《禅林僧宝传》卷4《福州玄沙备禅师》和《临济宗旨》都记载了玄沙“三句”；《石门文字禅》卷25有《题玄沙语录》，其中甚至直接提到“第一句”^⑳；在《云岩宝镜三昧》中，惠洪又以玄沙“第一句”来诠释“今有顿渐，缘立宗趣。宗趣分矣，即是规矩。宗通趣极，真常流注”^㉑。从这些证据来看，惠洪曾读到玄沙语录，对玄沙“三句”非常熟悉，并且加以运用。而惠洪对“重阳九日菊花新”一句“谓之有语中无语”的诠释，也与洞山守初对“活句”的定义相吻合：“语中无语，名为活句。”^㉒“活句”之说颇为惠洪及其老师克文所推崇^㉓，当承古批评颢鉴“只悟得言教，要且未悟道见性”^㉔时，惠洪就曾以“活句”之说来加以辩护：“今观所答三语，谓之语则无理，谓之非语，则皆赴来机活句也。古非毁之，过矣。”^㉕落入语言窠臼的就是死句，而颢鉴的回答不合理路，是根据来僧的根机接引回答的活句。

惠洪对自己的这类阐释非常自负，声称“三

玄纲宗，壁立崔嵬……汾阳此秘，寂音揭开。手提大千，毫端往来”^⑤。从惠洪的阐释来看，可以看出他肯定语言作为教法的功用，以及对其他禅师禅风、术语的运用和糅合，鲜明地体现出其文字禅学的特色，这与承古“三玄”对语言文字和各派宗风的批判态度非常不同。在《智证传》中惠洪说得更清楚：“然宗门旨要虽即文字语言不可见，离文字语言亦安能见哉？临济曰：‘大凡举唱，须一句中具三玄，一玄中具三要，有玄有要。’此涂毒鼓声也。临济歿二百年，尚有闻而死者。”^⑥以涂有毒料的鼓声比喻义玄“三玄三要”教化学人的功能，表明他对语言文字的肯定。另一方面，尽管提到“三玄”，惠洪却没有像承古那样用体中玄、句中玄、玄中玄等名目来为善昭的《三玄颂》逐句作注。这种一面用语言文字加以揭示，一面坚持临济纲宗的观念在以下论述中表现得更清楚：“古塔主喜论明此道，然论三玄则可以言传，至论三要则未容无说。岂不曰：一玄中具三要，有玄有要。自非亲证此道，莫能辩也。”^⑦既然“可以言传”，可见惠洪不反对论述“三玄三要”，只不过承古“三玄”之说遗落“三要”，不合义玄、善昭所立临济纲宗，因此加以反对，主张亲证。

其次，惠洪不仅坚持临济纲宗，而且主张明辨各家宗旨和不同禅师的禅风，并试图通过“三玄”来加以融通。例如，惠洪《题古塔主论三玄三要法门》就引宝积、道膺（曹洞宗僧）等人之语来形容“三玄三要”^⑧。他在《题清凉注参同契》中也指出，良价（曹洞宗祖师）得希迁《参同契》之意，故有五位偏正之说，“至于临济之句中玄，云门之随波逐浪，无异味也”^⑨，可见他认为石头系与曹洞宗、云门宗、临济宗都有相互会通的一面，他特别拈出的“临济之句中玄”也正是《禅林僧宝传》卷12《荐福古禅师》所载承古的批判对象之一。此外，惠洪《林间录》亦记载了义玄的“三玄法门”和善昭所作的诗偈，并指出不仅临济宗喜论三玄，石头希迁所作《参同契》也具备此旨，“窃尝深观之，但易玄要之语为明暗耳”，又列体中玄、句中玄、意中玄来分别加以诠释，遗憾文益（法眼宗祖师）在为《参同契》作注时，“其不分三法，但一味作体中玄解，失石头之意”。可见，惠洪不是认为三玄之旨独属于临济宗，而是声称禅宗五家分派之前和分派之后的其他宗派同样具备三玄（或其中一玄），不过称谓不同而已。而他之所以批评“不分三法”，是因为害怕“学者雷同其旨”，而“宗门妙意指趣，今丛林绝口不言，老师宿德日以凋

丧，末学小生日以哗喧，无复明辩。因记先德铨量大法宗趣于此，以俟有志者”^⑩，也就是说分三玄是为了明辨禅门宗旨。其所谓的“三玄”则采用了承古的说法——体中玄、句中玄、玄中玄载于《禅林僧宝传》卷12《荐福古禅师》，而惠洪《临济宗旨》又称承古“三玄”是体中玄、句中玄、意中玄^⑪，可见意中玄即玄中玄。

承古的影响在《记西湖夜语》中体现得更为明显。惠洪指出：“夫正传至六世而大振，天下谓之宗门。宗门所趣，谓之玄旨。学此道者，谓之玄学。”此论受到契嵩《坛经赞》的影响：“《坛经》者，至人之所以宣其心也。何心邪？佛所传之妙心也……变复虽殊而妙心一也。始释迦文佛以是而传之大龟氏（按，即摩诃迦叶），大龟氏相传之三十三世者，传诸大鉴（按，六祖慧能谥号大鉴禅师），大鉴传之而益传也……昔者圣人之将隐也，乃命乎龟氏教外以传法之要，意其人滞迹而忘返，固欲后世者提本而正末也。故《涅槃》曰：‘我无上正法，悉已付嘱摩诃迦叶矣。’……不得已况之，则圆顿教也，最上乘也，如来之清净禅也，菩萨藏之正宗也，论者谓之玄学，不亦详乎？天下谓之宗门，不亦宜乎？”^⑫契嵩强调：从释迦牟尼、摩诃迦叶到慧能，“教外别传”的心法一脉相传，为大乘佛教正宗，又谓之玄学、宗门。惠洪以此为据，又进一步指出，“当时之人根性猛利，臻其妙者不可胜数。虽石头大恐后世不能完闻其说，故见于语言，此《参同契》之所由作也”，将宗门、玄旨、玄学由来与石头希迁《参同契》联系起来，赋予后者以语言完整体现作为“正传”的禅宗宗旨的崇高地位。至于《参同契》的宗旨，“以三句标准之，乃体中玄，意中玄，句中玄”，并非单单强调“本末须归宗，尊卑用其语”的句中玄。而在他看来，法眼文益所谈论的不过是体中玄，“昔荐福古禅师论三玄旨趣，号为明眼，亦曰：体中玄甚合法眼宗枝。以其言印余之心，合者甚多，但不欲亟言之也”^⑬。可见，承古“三玄”与惠洪的观念颇有契合之处，并被惠洪用来衡量以《参同契》为代表的宗门玄旨。但正是在这里，二者之异也体现得更明显：不像承古那样引教乘为证，惠洪强调宗门、玄旨、玄学的“正传”地位，并以“三玄”来融会各家宗旨，表明这不是教乘既有，而是彼此相通的宗门旨趣。正如他在《智证传》中指出的那样，义玄“三玄”等纲宗旨要“皆非一代时教之所管摄”^⑭，即是说乃“教外别传”的宗门所立。由此可以理解，惠洪何以批判说，承古自宗不通，却又引其批判的教

乘知见来诠释“三玄”。

祖琇的辩护：以新春秋学评判禅学论争

从《僧宝正续传》卷7所附《代古塔主与洪觉范书》^⑧来看，祖琇和惠洪在诸多禅学问题的看法上都有所不同，其中就包括对承古“三玄”的评价。

按照祖琇的看法，承古所立三玄是“善巧方便，简别机缘，以启大道之深致”，“分难分之法，以激学者专门党宗之弊，直指妙悟为极则”，是针对学人根机说法的方便法门，具有纠正当时丛林以宗派自封之弊的用意。其次，义玄所立“三玄”法门是佛祖正见，归合佛道，“临济之道即佛祖之道，佛祖之道即天下之大道”，并非私有一法附耳而密传，与惠洪用三玄融会宗门旨趣实际上一样，不过是称谓不同而已：“足下谓‘三玄在百丈黄檗，但名大机大用。在雪峰岩头，则名陷虎之机’，某谓‘三玄是佛祖正见’，然则古今称谓虽异，其实则一也。”再次，承古之所以分三玄而不分三要，是因为“玄既分，则要在其中矣”。为说明承古分三玄有其道理，祖琇又引用善昭“三玄三要事难分”之语辩护说：“诚使不分，则不应言难。既曰难分，则是可分，而但难之之谓也。”最后，针对惠洪“以气槩人，则毁教乘以为知见。及自宗不通，则又引知见以为证”的批评，祖琇驳斥说，具眼宗师没有分别见，引知见为证，正是宗门临机说法，为学人解粘去缚的方法手段：“夫具眼宗师，道性如故，法性亦如。法性如故，岂有听说自他之异？要在临机抑扬纵夺，为人去钉楔，脱笼头而已，此从上宗门说法之仪式也。”

祖琇没有回应惠洪对承古“误认玄沙三句为三玄”的批评，也未顾及惠洪批判承古背后所透露的思想史信息。另外，由于《代古塔主与洪觉范书》采用的是代言体，直接以“某”、“愚”的口吻展开论述，因此我们可理解为，祖琇认为自己表述的就是承古的本意。但实际上，除了说承古“三玄”是佛祖正见，是“善巧方便，简别机缘，以启大道之深致”外，其它方面都不能从《古塔主语录》、《建中靖国续灯录》卷2《饶州荐福承古禅师》、《禅林僧宝传》卷12《荐福古禅师》等有关承古的史料中得到佐证，最好将之视为祖琇本人对承古禅学的理解和辩护。有鉴于此，我们亦有必要检视其他与祖琇相关的文献，以便探讨其观点。

首先，祖琇为承古“三玄”辩护，与他对禅宗史、禅学史和禅教关系的认知有关。在《隆兴

佛教编年通论》中，祖琇记叙了义玄的生平和禅法，指出其“发明正法眼藏”，“今逾十世道益光大，所谓源深流长。抑这宗脉说话，历历皆从佛祖顶颞上拈出，决非他宗所能跂及也”^⑨，无异于宣称临济宗是释门正宗；其禅法与佛祖一脉相承。至于整个禅宗，祖琇认为“禅宗本于妙悟，则具彻法眼，超佛知见”，这只能是大根上智才能做到。对于下机就会“多方开示，犹恐学者不即谛信，乃始援引教中至极之说以助发挥”，借助教乘来接引学人。教乘学者如通过文义来加以研磨，时间长了也可以言说佛知见地。然而，如果“假借宗师过量语句以为准衡，然此但见相似而已”，不能明心见性，那么任何语言文字都是死句。因此，祖琇坚持禅宗相比于义学的优越性：“宗门直指与义学相辽，所从来远矣。禅称教外别传，而教不足以拟禅也。”尽管如此，祖琇又主张，彻悟者能够禅教相资：“非教无以显禅之深，非禅无以臻教之妙。唯悟彻者兼资，律仪高行，而后融通自在也。”而末法时代的情形却是，那些“席福缘，挟左道，冒声势而显”的人对宗乘教典、戒律轨仪漫然无视，却将禅门中的腐熟语句泛口传授，为道为禅，辗转欺骗，“昔东坡所谓‘至使妇人、孺子抵掌嬉戏，争谈禅悦，高者为名，下者为利，余波末流无所不至，而佛法微矣’，此正中末世之弊也”^⑩。总之，祖琇一方面坚持教外别传、彻悟心源的禅门宗旨，并宣称临济为佛门正宗；另一方面也不否认借助教乘来接化下机的作用，同时又对落入义路、舍弃教乘而专谈禅悦等“末世”流弊都持有批评态度，主张禅教相资。由此可以理解，祖琇为何替引教乘为证和意在纠正以宗派自封之弊的承古“三玄”辩护。

其次，祖琇的辩护还与他认同唐宋以来的春秋学有关，并体现出融合儒释的倾向。祖琇“深穷藏教，尤博极儒书”，其《隆兴佛教编年通论》、《僧宝正续传》、《佛运统纪》等撰述被有识之士评价为“有补宗乘”，甚至得到像赵汝愚、李焘这样的“一时巨儒”的器重、赏识^⑪。祖琇《代古塔主与洪觉范书》指出，在禅宗兴盛的年代，人们实践道德，不会去立言，所谓僧传是道德下衰的产物。而惠洪不仅撰写僧传，而且作赞词，立褒贬，做的是作者的事情，是承袭《春秋》的做法，然而，惠洪并不懂得“《春秋》之旨”——“正一王之法，以权辅用，以诚断礼，以忠道原情，从宜揅乱，因时黜陟”。在祖琇看来，承古所谓“两种自己”就是以权辅用，讥刺巴陵鉴资珍语句就是以诚断礼，“启大道深致而

矫弊”的三玄就是从宜揀乱，因时黜陟，正是一心弘道的证明。因此，承古的做法符合《春秋》之旨，而惠洪的批评没有“忠道原情”，不从忠道出发去推究承古的本心。所谓“《春秋》之旨”，实际上借用了唐代新春秋学派的观点：啖助、陆淳等人提出“《春秋》者，救时之弊，革礼之薄”，强调经世致用，后来永贞革新集团所奉行的“大中之说”包含了这些内容，意在纠正政治上的弊端而恢复到中道上来^①。而在为承古辩护的过程中，祖琇不仅像啖助、陆淳一样注重“权”、“宜”、“时”，亦特别强调“激学者专门党宗之弊”、“矫弊”。凭借这样一种诠释，祖琇将春秋学话语融入宗门话语，既驳斥了惠洪，同时也为承古“三玄”等禅学观点进行了颇具儒学色彩的辩护，体现出重建禅林秩序的诉求。

柳宗元是啖助、陆淳“新春秋学”的信徒和永贞革新集团的重要成员，也是“统合儒释”之说的倡导者。祖琇在《隆兴佛教编年通论》中曾分别引用《中庸》、《法华经》和六祖慧能的法语来相互比附，声称“吾祖之言性、教，殆与《中庸》符合矣”；又尽录柳宗元所撰曹溪、南岳诸碑，赞扬后者“不以儒、佛为异趣，抑妙乎性、教者欤”^②，“子厚南岳诸僧碑，东坡以为妙绝古今，盖其旨归合吾佛圣人教意而然也”^③。可见，祖琇认为柳宗元主张儒释一致，并且颇为认同此说。另外值得注意的是以下两条评论：

盖子厚深明佛法而务行及物之道，故其临事施设有大过人力量也。^④

子厚赠诸僧之序，篇篇无非以佛祖之心为心，故其于文畅称古高僧心交游公卿名士，于琛序嫉逃禅趣寂而脱略方便，于皓序推原吾道本乎孝而与儒合，于方及讥业文而昧己，于玄举诚窃服而苟安，是皆深救时弊，有补于宗教。凡吾人当代主法，亦未必深思伟虑，宏范真风，委曲如此。呜呼，古今搢绅作者以翰墨外护法，如子厚之通亮典则，诚未之有也。^⑤

“及物之道”、“及物”、“及于物”在柳宗元笔下屡次出现，尤其是其《送徐从事北游序》，明确主张“以《诗》、《礼》、《春秋》之道施于事，及于物，思不负孔子之笔舌。能如是，然后可以为儒，儒可以说读为哉”^⑥！可见这种注重现实功用的观点与新春秋学是一脉相承的。而在祖琇看来，新春秋学与柳宗元信奉的佛道密不可

分，并行不悖，所谓“深明佛法而务行及物之道”。祖琇还称柳宗元赠诸僧之序“深救时弊，有补于宗教”，实际上是赞扬信奉佛教而又洞悉时弊的柳宗元将新春秋学观点运用到佛教中。从祖琇对柳宗元的评价中，我们也可以窥见祖琇认同新春秋学，以及用它来为承古辩护的缘故。

（责任编辑：魏昌）

- ①据惟清禅师绍圣四年（1097）所作之序，“禅师，即所谓古塔主者也……然判两篇自己，列三要三玄”，则最早楼板之承古语录，当收有“三玄”。今《续藏经》本无此内容。见〔北宋〕文智编：《荐福承古禅师语录》卷1《前序》，《已续藏经》第126册，台北：新文丰出版公司，1975年，第435页。
- ②④⑦⑨⑫⑭⑮〔北宋〕惠洪：《禅林僧宝传》卷12《荐福古禅师》，《已续藏经》第137册，第490、490—492、493、458、493、493页。
- ③⑬⑳〔北宋〕惠洪：《临济宗旨》，《已续藏经》第111册，第171、172、172页。
- ⑤⑥〔日〕土屋太祐：《北宋禅宗思想及其渊源》，成都：巴蜀书社，2008年，第106、109、113—114，110页。
- ⑧⑪⑮⑯⑰⑲⑳㉑㉒〔北宋〕惠洪：《石门文字禅》卷25《题古塔主论三玄三要法门》，四部丛刊初编影明径山寺本，第282、249、126、280、207—208、282、279、268—269页。
- ⑨麻天祥：《中国禅宗思想发展史》，长沙：湖南教育出版社，1997年，第95页。
- ⑪⑫⑰⑲㉑〔北宋〕惠洪：《寂音尊者智证传》卷3，蓝吉富主编：《大藏经补编》第20册，台北：华宇出版社，1986年，第790、816、827、779、779页。
- ⑭参见吴立民主编：《禅宗宗派源流》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第294页。
- ⑮⑯⑲⑳㉑〔北宋〕惠洪：《林间录》卷2，《已续藏经》第148册，第621、622、597—598、622、621—622页。
- ⑰〔南宋〕晓莹：《罗湖野录》卷1，《已续藏经》第142册，第977页。
- ⑲〔北宋〕契嵩：《镡津文集》卷3《辅教编下·坛经赞》，四部丛刊三编影明弘治本。
- ⑳〔南宋〕祖琇：《僧宝正续传》卷7附《代古塔主与洪觉范书》，《已续藏经》第137册，第620—625页。
- ㉑⑳④①④②④③④〔南宋〕祖琇：《隆兴佛教编年通论》卷27，《续藏经》第1辑第2编乙第3套第4册，第127、144—145、73、62、89、91页。
- ㉒魏元旷：《南昌文征》卷13《重修澄心寺佛殿碑记》，台北：成文出版社，1970年，第455页。
- ④〔日〕齋木哲郎：《永贞革新与啖助、陆淳等春秋学派的关系——以大中之说为中心》，曹峰译，《西北大学学报》（哲学社会科学版）2008年第1期。
- ⑤〔唐〕柳宗元：《柳河东集》卷25《送徐从事北游序》，上海：上海人民出版社，1974年，第418页。